

Kapitel IV

»Die Psychologie des Aristoteles«

Auf diesem Wege geht das Allgemeine von der Wahrnehmung und überhaupt von der Induction aus, von dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, und es läßt sich dieser Gang im Allgemeinen mit dem vergleichen, was Aristoteles in der Psychologie mit dem *νοῦς παθητικὸς* bezeichnet. Aber die Quelle des Wahren liegt in dem *πρότερον τῇ φύσει* und die letzte Gewähr kann nur aus einer geistigen Kraft stammen, welche mit ihm eins ist. Als solche bestimmt Aristoteles den *νοῦς ποιητικὸς*. Aristoteles hat ihn [...] kurzweg als das Princip der Wissenschaft bezeichnet. Wie er es sei und sein könne, hat er nicht erörtert. In der That führt diese Frage über das Wesen der Vernunft in jene schwierige metaphysische Untersuchung, ob und wie Denken und Sein die letzten Gründe theilen.

F.A. Trendelenburg

§ 1. Die Psychologie des Aristoteles als »psychologische Erkenntnislehre«

Brentano wendet sich der Psychologie des Aristoteles zu, die er als »psychologische Erkenntnislehre«¹ und Maßstab der ganzen Aristotelischen Philosophie auffaßt. Die Schwerpunkte von Aristoteles' Psychologie sind die kognitiven Vermögen bzw. Funktionen der menschlichen Seele in ihren einzelnen Erkenntnisleistungen, zugleich aber auch in ihren wechselseitigen, harmonisch aufeinander abgestimmten Beziehungen.

Bei der Betrachtung eines jeden philosophischen Systemes verdient die Lehre von den Erkenntnis Kräften eine ganz vorzügliche Aufmerksamkeit; nicht allein darum, weil ihr Gegenstand zu dem Erhabensten gehört, womit der Geist des Menschen sich beschäftigen kann, und weil viele der wichtigsten Fragen, namentlich die Frage nach der Unsterblichkeit unserer Seele,

¹ PsA, S. 2.

mit diesen Forschungen in innigem Zusammenhange stehen, sondern auch darum, weil in diesem mehr als in anderen Theilen für jede Philosophie ein sicherer Massstab zur Beurteilung des Ganzen gegeben ist, und in den Verschiedenheiten der Erkenntnislehren die charakteristischen Unterschiede der Gesamtsysteme selbst auf's Klarste zu Tage treten.²

Für Brentano kann außerdem die Logik nur durch geeignete psychologische Analyse angemessen aufgebaut werden, denn

jede tiefer gehende Logik muss in ihr Gebiet hinab dringen, und kein anderer Grund ist, wesshalb die Logik zu gewissen Zeiten unfruchtbar geworden und verkümmert ist, als weil sie ihre Wurzeln nicht in den Boden der Psychologie gesenkt und dort die Nahrung des Lebens gesogen hat.³

Brentano rückt also »jenen Teil der Psychologie« des Aristoteles in den Vordergrund, der dessen »Erkenntnislehre« ausmacht; von hier aus setzt er sich mit denjenigen Fragen auseinander, die auf ontologisch-metaphysischer Ebene ungelöst geblieben sind. Indem Brentano das komplexe Zusammenspiel psychischer Tätigkeiten analysiert, das von der Empfindung bis hin zu den höheren noetischen Erkenntnisformen reicht, geht er jenen »aufsteigenden (*εἰς ἄνω*)« Weg, der von der ontischen Ebene der Dinge zur logischen Ebene der Begriffe führt. Nur dieser Zugang „von unten nach oben“ kann letztlich die *onto-logische* Kategorienfrage lösen; denn dabei wird jene mittlere Ebene, jenes Vermittlungsglied enthüllt, das den *λόγος* mit dem *ὄν*, die Sprache mit der Realität, verbindet und zugleich für deren wechselseitige Beziehung bürgt.⁴

Der *λόγος* »zeigt (*δηλοῖ*)« nicht, sondern »bezeichnet (*σημαίνει*)«; er stellt die notwendige vermittelnde Instanz zum Seienden dar, doch erweist sich diese Vermittlung aufgrund des symbolischen Charakters der Sprache als nicht unproblematisch. Die Beziehung zwischen Realität und Denken ist nämlich nicht mit derjenigen zwischen Denken und Sprache homogen. Während das Denken die Realität widerspiegelt, ist die Sprache ein *σύμβολον* derselben.⁵ Die Sprache hat eine deiktische Funktion; diese Deixis übt sie mittels der sie „belebenden“ und ihr verliehenen Bedeutungen aus. Die Bedeutungsverleihung kommt auf jener „mittleren“ Ebene der Subjektivität der Intentionen zustande, wo die Intentionalität des

² Ebda., S. 1.

³ Ebda.

⁴ *De int.*, 1, 16 a 3.

⁵ Ebda., 1, 16 a 27.

Denkens die Sprache belebt, ihr also Bedeutung und Gegenstandsbezug gibt.

Die Psychologie des Aristoteles ist für Brentano demnach voller erkenntnistheoretischer Implikationen, da sie die Zusammengehörigkeit ontischer, logischer und sprachlicher Bezüge gewährleistet.

§ 2. Aristoteles' Wahrnehmungslehre

»Die Seele ist gewissermaßen alle Dinge«,⁶ da sie aufgrund ihres rezeptiven Charakters die erkennbaren »Formen« der Dinge aufnimmt und hierbei mit diesen – der Form, nicht aber der Materie nach – identisch wird. Der Sinn erfäßt die sinnlichen Formen, die Vernunft die intelligiblen, so daß »die Vernunft die Form der (intelligiblen) Formen, und die Wahrnehmung die Form der wahrnehmbaren (Formen)« ist.⁷

Die Sinneswahrnehmung besteht in einer Veränderung bzw. einem »Erleiden«, das beim Wahrnehmenden durch ein äußeres sinnliches Objekt hervorgerufen wird.⁸ Dadurch gleicht sich der Wahrnehmende dem Wahrnehmungsobjekt an, zu dem er vorher in einem Verhältnis der Ungleichheit stand.⁹ Doch nur in gewisser Hinsicht kann diese Veränderung als ein echtes Erleiden betrachtet werden, da sie eigentlich die Verwirklichung des Sinnesvermögens ist und somit zu dessen Vervollkommenung führt.¹⁰ Das (psychische) Erleiden, das in der Wahrnehmung stattfindet, darf nämlich nicht mit jenem (physischen) Erleiden gleichgesetzt werden, das die Vernichtung eines Wirklichen durch das Entgegengesetzte, den Verlust einer Form seitens des erleidenden Subjektes, beinhaltet. Als kognitive und nicht-physische Veränderung der Seele kann die Empfindung mit Recht als *alteratio perfectiva*,¹¹ d.h. als Vollendung

⁶ *De an.*, III 8, 431 b 20 (*PsA*, S. 122 Anm. 31).

⁷ *De an.*, III 8, 432 a 2-3.

⁸ *Ebda.*, II 5, 417 a 2-6 (*PsA*, S. 140-141 Anm. 76 und 77).

⁹ *De an.*, II 5, 417 a 17; 418 a 3 (*PsA*, S. 79 Anm. 2). Vgl. *PsA*, S. 81.

¹⁰ *De an.*, II 5, 417 b 2: »Auch das Erleiden ist nicht von einfacher Bedeutung, sondern in der einen Bedeutung ist es der Untergang durch das Entgegengesetzte, in der anderen ist es eher die Bewahrung des in Möglichkeit Seienden durch das, was in der Vollendung ist und sich ebenso verhält, wie die Möglichkeit zur Vollendung.« Vgl. *PsA*, S. 80 Anm. 4, 136 Anm. 67.

¹¹ Der Ausdruck *alteratio perfectiva* geht auf Sextus Empiricus (*Adv. math.*, VII 217) zurück, der wiederum auf den Stoiker Chrysippos Bezug nimmt. Zu dieser Bedeutung

ihres Wesens selbst, bezeichnet werden – anfangs bloße Anlage geht die Empfindung in den Akt des Wahrnehmens über.¹² Die Empfindung nimmt nämlich die Sinnesqualitäten als Formen auf, ist also – wie sich Brentano durch Rückgriff auf die mittelalterliche Terminologie ausdrückt – eine *objektive* Aufnahme: Kälte zu *fühlen*, also Kälte objektiv in sich zu haben, ist etwas ganz anderes, als kalt zu *sein*, d.h. Kälte materiell, physisch in sich zu haben.¹³

Die Formen bestehen außerhalb¹⁴ des Wahrnehmenden nur in ihrer konkreten Verbindung mit der Materie, in der konkreten und wirklichen Einheit des Synolon. *Dieselbe* Form,¹⁵ die das äußere

von *alteratio*, die die Verwirklichung des der Möglichkeit nach Seienden betrifft, vgl. W.D. Ross, *Aristotle*, London: Methuen 1923, Kap. V.

¹² *De an.*, II 5, 417 b 2; vgl. ebda., 417 a 16; *Metaph.*, IX 6, 1048 b 28 und 33 (*PsA*, S. 80 Anm. 4).

¹³ »Wir gebrauchen den Ausdruck „objectiv“ hier und im Folgenden nicht in dem Sinne, der in neuerer Zeit der übliche ist, sondern in jenem, den die Aristoteliker des Mittelalters damit (mit dem scholastischen *objective*) zu verbinden pflegten, und der eine sehr kurze und präzise Bezeichnung der Aristotelischen Lehre ermöglicht. Materiell, als physische Beschaffenheit ist die Kälte in dem Kalten; als Object, d.h. als Empfundenes, ist die in dem Kältefühlenden.« *PsA*, S. 80 Anm. 6. Brentano bezieht sich hierbei auf *De an.*, III 2, 425 b 25, wo Aristoteles behauptet, das *αἰσθητὸν κατ' ἐνέργειαν* befinde sich im Sinnesorgan. Brentano schreibt außerdem: »Der Sinn [...] empfängt die sensible Form nicht durch eigentliche Alteration, wenn auch [...] eine solche ihre Aufnahme begleiten mag, und z.B. der empfindende Körper, wenn er das Warme berührt, zugleich ein das Warme fühlender aus einem nichtfühlenden und ein warmer aus dem entgegengesetzten kalten wird. Er *fühlt* etwas Warmes, d.h. er hat eine Wärme objektiv in sich, er *ist* warm, d.h. er hat eine Wärme physisch, materiell in sich. Die Aufnahme in dieser letzten Weise war eine eigentliche Alteration, ein Verlust der Kälte, ein Werden des Entgegengesetzten aus dem Entgegengesetzten, die Aufnahme in der ersten Weise war nur eine einfache Actualisierung dessen, was der Potenz nach in dem Subjecte vorhanden war.« *PsA*, S. 81. »Wir haben schon oben (Teil III, Anm. 6) angegeben, in welchem Sinne wir dieses Wortes uns bedienen. Wir gebrauchen es, weil dadurch grössere Kürze des Ausdruckes möglich wird, in der auch bei den Scholastikern üblichen Weise dann, wenn Jemand etwas als Object, d.h. als Erkanntes in sich aufnimmt. Wer z.B. Wärme empfindet, hat sie objectiv, wer warm ist, hat sie physisch oder materiell in sich.« Ebda., S. 120 Anm. 23. Es sei an dieser Stelle schon vorweggenommen, daß Brentano später gerade den Ausdruck *objective* benutzt, um das Merkmal der »intentionalen oder mentalen Inexistenz« des Gegenstandes zu erläutern, das die psychischen Phänomene gegenüber den physischen »am meisten« auszeichnet. Vgl. *PeS I*, S. 124 Anm.; *PeS II*, S. 8 Anm. 2; F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*, ausgewählt, erläutert u. eingeleitet von O. Kraus, Leipzig: Meiner 1930; Hamburg: Meiner 1962 (Abkürzung: WE), S. 17f.

¹⁴ *ἐξωθεν*, *De an.*, II 5, 417 b 28.

¹⁵ Die *αἰσθησις* ist die Aufnahmefähigkeit der sinnlichen Formen ohne die Materie; sie ist dem Wachs analog, das den Abdruck des Siegels ohne das Metall aufnimmt, aus dem es besteht (*De an.*, II 12, 424 a 17). Der Vergleich ist allerdings nicht ganz passend,

wirkliche Ding in sich trägt, verwirklicht sich durch objektive Aufnahme im Empfindungsvermögen und erlangt somit ihre „zweite Wirklichkeit“. Es besteht eine Entsprechung, ja eigentlich eine Identität zwischen Wirklichkeit des Wahrnehmbaren (der aktualisierten Sinnesqualität) und Wirklichkeit der Wahrnehmung (dem aktualisierten Sinnesvermögen). Beide finden gleichzeitig statt und können voneinander nur begrifflich auseinandergehalten werden.¹⁶ Deshalb entspricht aber die wahrnehmungsunabhängige Wirklichkeit des Wahrnehmbaren nicht derjenigen der Wahrnehmung. Das Wahrnehmbare bleibt nämlich auch dann bestehen, wenn es von niemandem erfaßt wird. Seine erste Wirklichkeit ist ganz unabhängig von seinem Wahrgenommenwerden, d.h. von seiner „zweiten Wirklichkeit“.¹⁷

Der Wahrnehmungsprozeß wird durch die Akt-Potenz-Lehre bestimmt. Er ist ein einheitliches Phänomen, das aus zwei verschiedenen Perspektiven betrachtet werden kann – von der Seite des Objekts oder des Subjekts. Diese zwei möglichen Betrachtungsweisen erwecken den Anschein einer Verdoppelung des Wahrnehmungsgegenstandes, so als ob dieser neben seiner ersten, wahrnehmungsunabhängigen Wirklichkeit auch noch *im* Wahrnehmungsakt (als *wahrgenommener Gegenstand*) eine weitere besitzen würde.¹⁸ Diese Verdoppelung ist nur scheinbar, da sie von der Perspektive abhängt – *a parte subiecti* oder *a parte obiecti* –, von der aus der ganze Prozeß gesehen wird.¹⁹

Ausgangspunkt des Wahrnehmungsprozesses ist das außerhalb der Seele bestehende Sinnesobjekt, das im Wahrnehmenden ein Erleiden bewirkt. Der sinnliche Gegenstand, der als etwas Aktuelles wahrnehmungsunabhängig besteht, kann aber *in Hinblick auf die aktuelle Wahrnehmung* als etwas Potentielles angesehen werden, d.h. bezüglich jener zweiten Wirklichkeit, die er im Wahrnehmungs-

da »das geformte Wachs nicht individuell dieselbe Form wie das Siegel in sich trägt, sondern nur eine gleichartige, der Sinn aber, der die Form des Sensibelen aufnimmt, dieselbe«. *PsA*, S. 81.

¹⁶ *De an.*, III 2, 425 b 25.

¹⁷ *Ebda.*, III 2, 426 a 15–26. Vgl. *Cat.*, 7, 7 b 35.

¹⁸ *De an.*, II 5, 417 a 10–14. Vgl. *PeS I*, S. 184f.

¹⁹ *De an.*, III 2, 425 b 26. Vgl. *ebda.*, II 5, 417 a 10; 418 a 3; 10, 422 b 15; 12, 424 a 17; III 8, 431 b 24; *Sens.*, 3, 439 a 12; *Phys.*, III 3, 202 a 13. Vgl. hierzu H. Seidl, *Der Begriff des Intellekts (nous) bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang mit seinen Hauptschriften*, Meisenheim/Glan: Hain 1971, S. 97ff.; D.W. Hamlyn, „Aristotle’s Account of Aesthesis in the *De anima*“, *The Classical Quarterly* 9 (1959), S. 6–16.

akt annimmt. Es findet hierbei aber keine Verdoppelung des Wahrnehmungsgegenstandes statt, da sich die zweite Wirklichkeit des Wahrnehmungsgegenstandes mit jener des Sinnesvermögens beim aktuellen Wahrnehmen vollkommen deckt.

Diese zweifach mögliche Betrachtungsweise des Wahrnehmungsprozesses begründet also keine phänomenalistische, immanentistische Deutung desselben.²⁰ So verlangt der strenge Realismus des Aristoteles, daß die »objektive« Wirklichkeit des Gegenstandes seine wahrnehmungsunabhängige Wirklichkeit voraussetzt, die als wirkende Ursache des ganzen Wahrnehmungsprozesses gilt. Deshalb offenbart der Wahrnehmungsakt nicht nur das Wesen des Gegenstandes, sondern bürgt auch für dessen Existenz; in ihm sind Wesensinvarianz und materielle Konkretheit unlöslich miteinander verknüpft.²¹ Dieses besondere Merkmal der sinnlichen Wahrnehmung, ihre Bürgschaft für Sein und Wesen, macht sie zur notwendigen Voraussetzung und zum Maßstab aller anderen Erkenntnisformen.

§ 3. Wahrnehmung und Denken

Die Leistung der Verstandestätigkeit besteht in der Verdeutlichung jener Form, die die sinnliche Erkenntnis schon zuvor aufgenommen hat. Die Funktionsleistung des Verstandes gründet somit auf der sinnlichen Tätigkeit und entwickelt sich im vollen Einklang mit dieser.

Eine wesentliche Rolle bei der Koordination zwischen beiden Vermögen übt die Phantasie aus.²² Als »Erleiden« oder Bewegung, die durch das Fortwirken von Sinneseindrücken bzw. durch eine vorhandene Disposition hervorgerufen wird,²³ stellt die Phantasie

²⁰ *De an.*, III 2, 426 a 15-26. Da die alten Naturphilosophen zwischen erster und zweiter Wirklichkeit des Wahrnehmungsobjektes nicht unterschieden, vertraten sie eine Art »subjektiven Idealismus« (D.W. Hamlyn (ed.), *Aristotle's De anima Books II and III (with Certain Passages from Book I)*, translated with Introduction and Notes, Oxford: Clarendon Press 1968, S. 124.), der die Priorität des sinnlichen Gegenstandes gegenüber seinem Wahrgenommenwerden verkennt. Vgl. *Cat.*, 7, 7 b 35; *Metaph.*, IV 15, 1021 a 29.

²¹ [...] der Sinn [kann] das Sensibele nicht in einer fremdartigen, abstracten Weise, sondern in seiner letzten individuellen Bestimmtheit, wie es ausser dem Sinne ist, erfassen.« *PsA*, S. 142.

²² *Ebda.*, S. 102-104.

²³ *De an.*, III 3, 429 a 1; 428 b 10 (*PsA*, S. 103 Anm. 76).

dem Verstandesvermögen jene »Phantasmen« zur Verfügung, die das aktuelle Denken benötigt, um von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Erkennens zu gelangen. Die Verstandestätigkeit setzt nämlich notwendigerweise²⁴ Vorstellungselemente voraus, die auf Verstandesebene eine analoge Funktion zum äußeren Sinnesobjekt im Wahrnehmungsprozeß ausüben.²⁵ Die Verbindung von Verstand und Phantasie ist so eng, daß das Denken ohne begleitende Vorstellungen überhaupt nicht möglich ist.

Aber nicht bloß bei dem Erwerben einer geistigen Erkenntnis, sondern auch bei jeder neuen Betrachtung einer schon früher erkannten Wahrheit sind die sinnlichen Vorstellungen uns unentbehrlich. Wir denken mit dem Verstande nie einen allgemeinen Gedanken, ohne dass ein sinnliches Einzelbild ihn begleitete.²⁶

Der Verstandesprozeß entwickelt sich somit ganz analog zum Wahrnehmungsprozeß,²⁷ denn auch er ist ein Erleiden »in jenem uneigentlicheren Sinne des Leidens, der für die Empfindung von uns festgestellt worden« ist –²⁸ ein »Leiden durch das Intelligible«.²⁹

²⁴ »Nach Aristoteles ist unser geistiges Denken in der Art von den Sinnesvorstellungen abhängig, dass es mittels ihrer entsteht und immer und nothwendig von ihnen begleitet ist.« *PsA*, S. 144. »[...] die sinnliche Erkenntnis [ist] die nothwendige Vorbedingung für das Entstehen des entsprechenden geistigen Gedankens.« *Ebda.*, S. 145. »[...] wer etwas [...] geistig betrachtet, [hat] immer eine entsprechende Vorstellung in seinem sensitiven Vermögen. Aristoteles hat das Verdienst, durch feine Selbstbeobachtung diesen Erfahrungssatz zuerst festgestellt zu haben.« *Ebda.*, S. 146.

²⁵ »[...] Aristoteles antwortet [...], dass der Verstand sich zu den Phantasmen wie der Sinn zu den äusseren sensibelen Dingen verhalte. Der Sinn empfängt seine Bilder, indem er den äusseren Objecten sich zuwendet, der Verstand empfängt seine Ideen, indem er gleichsam auf die Phantasmen blickt; und wie daher das Sehen und Hören nicht mehr möglich ist, wenn der gesehene oder gehörte Gegenstand aus dem Gesichtsfelde oder aus dem Bereiche des Gehöres schwindet, so ist auch das Denken nicht mehr möglich, sobald die entsprechenden Phantasmen nicht mehr in den Sinnen gegenwärtig sind.« *PsA*, S. 146. Vgl. *De an.*, III 7, 431 a 14; b 2 (*PsA*, S. 146 Anm. 92 und 93).

²⁶ *PsA*, S. 145f. Vgl. *Phys.*, VII 3, 247 b 13.

²⁷ *De an.*, III 3, 427 a 20; 4, 429 a 13 (*PsA*, S. 114 Anm. 5).

²⁸ »Andererseits kommt dennoch dem Verstande ein Leiden, freilich ein uneigentliches Leiden zu, an welchem die Sinne nicht Theil haben; es ist dies jene Aenderung, die er erfährt, indem er die vollendete Disposition zum Erkennen erlangt, und die eine wirkliche Aenderung, nur nicht eine Verderbniss, sondern eine Vervollkommnung seines natürlichen Zustandes ist.« *PsA*, S. 130f.

²⁹ *De an.*, III 4, 429 a 13 (*PsA*, S. 114 Anm. 8; 146 Anm. 94). Dies ist insofern relevant, als es einen definitiven Bruch mit jeglichem Nativismus platonischer Prägung markiert: »Nach seiner [Aristoteles] Ansicht ist kein Wissen dem Verstande angeboren, und auch das erworbene Wissen kein Bleiben der Gedanken im Verstande, welches

Auch im Verstand findet eine »objektive« Aufnahme der intelligiblen Formen ohne die Materie statt, die von der bloßen Anlage zur Erkenntnis zum aktuellen Erkenntnisvollzug führt. Auch hier geht der Gegenstand von der bloßen Möglichkeit, erkannt zu werden, zur Wirklichkeit über und weist deshalb neben einer ersten, erkenntnisunabhängigen Aktualität eine zweite Seinsweise auf; diese deckt sich aber vollkommen mit derjenigen Wirklichkeit, die das Verstandesvermögen beim aktuellen Erkenntnisvollzug aufweist. Die Verstandestätigkeit ist somit voll und ganz auf die Sinnestätigkeit abgestimmt und führt zur gänzlichen Entmaterialisierung jener Formen, die der Sinn schon aufgenommen hat. Denn die sinnlich aufgenommenen Formen sind nur uneigentlich von der Materie abgelöst. Indem sich der Verstand auf sie richtet, befreit er die sinnlichen Formen von diesem Residuum und führt sie zur Allgemeinheit.

Worin besteht aber nun dieser Entmaterialisierungsprozeß der sinnlichen Formen, der zum Denken des Universalen führt? Und welches Verhältnis besteht zwischen sinnlichem und intelligiblem Objekt?

§ 4. Sinnlicher und noetischer Gegenstand

Es steht außer Frage, daß sich der intelligible Gegenstand vom sinnlichen unterscheidet.³⁰

Wir haben in uns den Begriff der Farbe, den Begriff des Tones im Allgemeinen, und diese Vorstellungen können unmöglich zu den Sinnbildern des Gesichtes und des Gehöres gerechnet werden. Denn das Gesicht erkennt wohl das Weiße und Schwarze und jede der Farben im Einzelnen, die Farbe aber als solche erkennt es nicht. [...] Ferner, sehen wir auf die mathematischen Begriffe, auf die Begriffe der Fläche und Linie, des Quadrates und des Kreises; offenbar enthalten sie keine Vorstellung von Roth

der Phantasie und dem sinnlichen Gedächtnisse vergleichbar wäre. [...] Wie wir daher nie etwas sehen ohne das auf den Gesichtssinn wirkende Object, so denken wir nie einen Gedanken, und hätten wir ihn auch schon hundertmal gedacht, ohne dass das wirkende Princip, durch dessen Einwirkung der Verstand, da er ihn zum Erstenmal dachte, ihn empfing, von Neuem ihn bewegt.« *PsA*, S. 131f.

³⁰ *De an.*, II 5, 417 b 22; III 4, 429 b 10; 6, 430 b 28; 8, 432 a 2 und 12; *Metaph.*, IV 5, 1010 a 1 und 24; *An. post.*, I 18, 81 b 6; 31, 87 b 28 und 37; II 13, 97 b 26; 19, 100 a 7; *Phys.*, I 5, 189 a 5; *Metaph.*, I 1, 981 b 10; III 4, 999 a 26; VII 10, 1035 b 34; 11, 1036 a 28; *Eth. Nic.*, VI 6, 1140 b 31; 10, 1142 a 26; 12, 1143 b 4; VII 5, 1147 b 4 (*PsA*, S. 112 Anm. 2). Vgl. auch *PsA*, S. 122, 124.

oder Warm oder Süss oder von irgend einem anderen der eigenthümlichen Sinnesobjecte. Endlich enthalten die Begriffe der Zahl, der Substanz und andere nicht einmal die Vorstellung einer Ausdehnung in sich, welche doch die nothwendige Grundlage aller sinnlichen Qualitäten bildet.³¹

Gemäß seinem methodologischen Prinzip, nach dem die Bestimmung eines Vermögens von der Betrachtung der jeweiligen Objekte ausgehen muß,³² untersucht Aristoteles zuerst die Beschaffenheit des Intelligiblen, um dann jene des Verstandesvermögens im Unterschied zum Sinnesvermögen zu erläutern.³³ In dieser Hinsicht nähert sich für Brentano die Position des Aristoteles derjenigen Platons an, der ja entschieden die Ideen von den sinnlichen Gegenständen trennte.

»Etwas Anderes«, sagt er [Aristoteles], »ist die Grösse und das Sein der Grösse und das Wasser und das Sein des Wassers, und so ist es noch bei vielem Anderem; nicht aber«, fügt er hinzu, »bei Allem; bei Einigem nämlich (er meint die geistigen Dinge) ist Beides ein und dasselbe.«³⁴

Die unterschiedlichen Standpunkte von Aristoteles und Platon betreffen das Verhältnis von Sinnlichem und Intelligiblem. Aristoteles weist die Platonische These ihrer realen Verschiedenheit entschieden zurück.³⁵ Ontologisch betrachtet unterscheidet sich das Verstandesobject gar nicht vom Sinnesobject.³⁶ Sowohl der Sinn als auch der Verstand richten sich auf die konkrete Wirklichkeit, die der Sinn in ihrer individuellen Bestimmtheit, der Verstand in abstrakter

³¹ *PsA*, S. 113f.

³² *Ebda.*, S. 113. Vgl. *ebda.*, S. 82.

³³ *De an.*, III 8, 431 b 24.

³⁴ *Ebda.*, III 4, 429 b 10 (*PsA*, S. 132).

³⁵ *PsA*, S. 133.

³⁶ »[...] dieses Wärme, das der Sinn, und das Sein des Warmen, das der Verstand erfasst, [sind] nicht blos Eins, insofern beide in *einem* Körper sind, sie sind auch keine verschiedenen Eigenschaften dieses Körpers, sie sind essentiell identisch, und durch die Definition, in welcher das Sein des Warmen auseinandergelegt ist, wird eben jenes Wärme, das der Sinn erfasst, definiert.« *Ebda.*, S. 133. Um die wirkliche Identität von sinnlichem und intelligiblem Gegenstand hervorzuheben, bedient sich Brentano außerdem der Sprachanalyse: »Wir können wohl sagen: dieses Wärme ist dieses Weisse (Identität dem Subjecte nach), wir können aber nicht sagen, diese Wärme ist diese Weisse, d.i. diese weisse Farbe (Identität dem Wesen nach). Dagegen können wir sowohl sagen: dieses Wärme ist warm, als auch: diese Wärme ist Wärme. Wir können also die Species essentiell von dem Individuum prädiciren, sie sind *ἐν κατ' αὐτό*, während dieses Weisse und dieses Wärme, und alles, was in ähnlicher Weise, wie sie, in einem Subjecte vereinigt ist, nur *ἐν κατὰ συμβεβηκός* genannt werden kann.« *Ebda.*, Anm. 57. Vgl. *Metaph.*, VII 12 und VIII 6.

Weise auffaßt.³⁷ Sinnliches und Intelligibles unterscheiden sich nicht wie ein Ding von einem anderen Ding, sondern sind *ein und dieselbe Realität*, die in unterschiedlicher Weise, in verschiedener intentionaler Einstellung erfaßt wird. Dieselbe individuelle Wirklichkeit wird vom Sinn und Verstand erfaßt, »aber in anderer und anderer Weise sich verhaltend«.³⁸ Selbst dann, wenn der Verstand mathematische Begriffe erfaßt, erkennt er nichts Immaterielles oder Abstraktes.

Die einzelne gerade Linie, die in dem Sinne ist, und das Sein der Geraden, das der Verstand erfasst, sind essentiell identisch. Man darf also auch hier nicht glauben, der Verstand erkenne etwas Immaterielleres als der Sinn, er nehme etwas Unkörperliches oder doch wenigstens etwas Nichtsinnliches in sich auf, nein, dasselbe, was in ihm ist, ist auch in dem Sinne, aber in anderer und anderer Weise sich verhaltend.³⁹

Brentano bemerkt außerdem:

Die mathematischen Begriffe bestehen ausserhalb des Geistes nicht in Trennung von den sinnlichen Körpern, sondern sie sind in ihnen, wie auch die physischen, und gehen mit diesen in unsere Sinnesvorstellungen ein. Der Verstand erkennt also, wenn er sie erfasst, nicht etwas, was von der sensibelen Materie getrennt ist, sondern er erkennt nur etwas, was nicht von ihr getrennt ist in getrennter Weise.⁴⁰

Man bedenke – so Brentano –, welch eine »lächerliche Behauptung« es wäre,

dass Einer, der etwas erkennen wollte und statt dessen etwas Anderes in seinem Verstande fasste, hiedurch zu der von ihm begehrten Erkenntnis gelangt sei. Nun aber will z.B. der Naturforscher die Crystalle und die Pflanzen und die übrigen Körper, die er hier auf Erden findet, kennen lernen; wenn er also die Begriffe von Tetraedern und Octaedern, von Bäumen und Gräsern, die einer anderen Welt angehören, erfasste, so würde er offenbar in keiner Weise seinen Zweck erreichen. So also, sagt Aristoteles, ist es nicht.⁴¹

Sinnliches und Intelligibles, wie schon Brentanos Dissertation darlegt, sind *nicht ontologisch* verschieden, sondern ein und dieselbe Realität, die *als Objekt* in zweifacher Weise aufgefaßt wird – als Kon-

³⁷ PsA, S. 134f.

³⁸ Ebda.

³⁹ Ebda., S. 135.

⁴⁰ Ebda., S. 150. Vgl. *De an.*, III 7, 431 b 12; 4, 429 b 10; *Metaph.*, VI 1, 1026 a 8.

⁴¹ PsA, S. 135. Vgl. *An. post.*, I 22, 83 a 22; *De an.*, III 7, 431 b 16; *Metaph.*, I 9, 991 a 12 (PsA, S. 135 Anm. 60 und 61).

krete in der Wahrnehmung und als Allgemeines im Verstand.⁴² Die Einheit der Seele gewährleistet ein harmonisches Zusammenspiel beider Vermögen, die dadurch Teilaspekte einer grundsätzlich einheitlichen Erkenntnisleistung sind. Sinn und Verstand stellen integrierende Bestandteile der Einheit der Seele dar. Ein und dasselbe Ich empfängt den Sinneseindruck und reflektiert über ihn.⁴³

Aufgrund des Verhältnisses zwischen sensitiver und intellektiver Seele, nach dem erstere »Teil« und zugleich auch Grundlage der letzteren ist, kann die Beziehung zwischen Sinnes- und Verstandestätigkeit – um Brentanos spätere Terminologie zu verwenden – als »suprapositives« Verhältnis betrachtet werden. Der Denkkakt baut auf entsprechende Sinnesempfindungen auf und führt zu einer „Formalisierung“ ihrer Gegenstände. Sein fundierter Charakter besteht darin, daß er sich auf denselben Gegenstand wie die Sinnesempfindung richtet, jedoch in unterschiedlicher intentionaler Einstellung. Der Verstand faßt *dieselbe Form* auf wie der Sinn, allerdings *in abstrakter Weise*. Mit der Materie verbunden sind die Formen nur indirekt – also durch Vermittlung des Sinnesvermögens – Gegenstand des Verstandes; »von der Materie abgetrennt«, als universelle Wesenheiten, sind sie unmittelbarer Gegenstand des Denkens.

Im Erfassen des reinen Wesens der Dinge findet die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis ihren Höhepunkt, die in der sinnlichen Wahrnehmung ihren Ausgangspunkt hat. Hier erfolgt der Übergang vom *εἶδος* als ontischem Prinzip, das im Individuum als »physischer Teil« enthalten ist, zum *εἶδος* als Universale, das »logischer Teil« des Dinges ist und als begrifflich Allgemeines, als *νόημα*, im erkennenden Subjekt liegt.⁴⁴ Die Verschränkung von Sinnes- und Verstandesvermögen erklärt, warum sich der Begriff immer auf das Ding in seiner – formalen und materiellen – Integrität bezieht und deshalb nicht mit der Form als ontologischem Bestandteil (»physischem Teil«) des Dinges identisch ist.⁴⁵

⁴² *De an.*, III 4, 429 b 10-13 (*PsA*, S. 113 Anm. 56).

⁴³ Man vergleiche die programmatische Erklärung, die Brentano der Analyse der Erkenntnisvermögen voranschickt: »Es wird eine Harmonie bestehen zwischen dem Verhältniss, in welchem Aristoteles Geistiges und Sinnliches im Wesen des Menschen vereinigt, und in welchem er es in Verstandeserkenntnis und Sinneswahrnehmung sich berührend denkt, und wer ihn in dem einen Punkte verstanden, der wird dadurch auch dem Verstande des anderen näher gerückt sein.« *PsA*, S. 40.

⁴⁴ Vgl. *MBS*, S. 140.

⁴⁵ Vgl. hier Teil I, Kap. 3.1, § 7. Vgl. auch H. Seidl, *Der Begriff des Intellekts (nous) bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang mit seinen Hauptschriften*, a.a.O., S. 64.

§ 5. Brentanos späterer Rückgriff auf Aristoteles' Psychologie

Brentano findet in der Psychologie des Aristoteles wichtige Gedanken, die er kritisch ausarbeitet und dann in sein Psychologiekonzept einbaut. In Anlehnung an Aristoteles entwickelt er in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* seinen Intentionalitätsgedanken,⁴⁶ jenen Begriff der »intentionalen (auch wohl mentalen) Inexistenz eines Gegenstandes«, der in der Brentano-Forschung zu so vielen Fehlinterpretationen geführt hat. Denn der Objektbegriff, der Brentano zumeist zugeschrieben wird, entspricht in keiner Weise seiner klassischen, im Mittelalter üblichen und letztlich auf Aristoteles zurückgehenden Auffassung des Gegenstandes.

Der Begriff des Objekts bzw. Gegenstandes (*ἀντικείμενον*, *objectum*) ist nach dieser historischen Tradition mit einer psychischen Betätigung unauflöslich verbunden: Ein Objekt ist stets Objekt eines psychischen Vermögens, einer epistemischen bzw. intentionalen Einstellung. Objekt kann also nicht mit Ding bzw. Seiendem schlechthin gleichgesetzt werden, sondern es betrifft nur den Gesichtspunkt, nach dem uns ein Ding psychisch erscheint. Wir nehmen ein Ding nicht als solches wahr, sondern Farbiges, Tönendes etc., da wir bei einer psychischen Betätigung stets *etwas* (ein Ding, ein Seiendes) *zum Objekt* haben – als Sichtbares, Hörbares, Denkbare etc.

Das Objekt als qualitative Beschaffenheit eines Dinges ist natürlich etwas Wirkliches, Bewußtseinsunabhängiges, das vom Wahrnehmenden »objektiv« – also der Form, nicht aber der Materie nach – aufgenommen wird. Diese »objektive Aufnahme« bedeutet für das Objekt eine Verwirklichung im Wahrnehmungsvollzug. Wie die Wahrnehmung von einer bloßen Anlage zu einem aktuellen Empfindungsvollzug gelangt, so geht parallel dazu der Gegenstand von seiner ersten, wahrnehmungsunabhängigen habituellen Wirklichkeit in eine zweite, von der Materie losgelöste Aktualität über. Diese zweite Aktualität führt aber zu keiner Verdoppelung des Wahrnehmungsgegenstandes, da sie sich restlos mit dem Wahrnehmungsakt deckt.⁴⁷ Der „Gegenstand als wahrgenommen“ stellt

⁴⁶ Vgl. *PeS* I, S. 124.

⁴⁷ »Aber, sagt vielleicht Einer, ist denn nicht doch, wenn das sensitive Organ die sensibelen Qualitäten in sich hat, das, was empfunden wird, in dem, was empfindet? – Allerdings ist es in gewissem Sinne in ihm. Wir sprechen nämlich in einem doppelten Sinne von einem Empfinden, indem wir sowohl das in Möglichkeit als das in Wirklichkeit Empfindende empfindend nennen, und in ganz ähnlicher Weise ist auch ein

ein bloßes sprachliches Korrelat des aktuellen Wahrnehmens dar, d.h. er ist das Ergebnis einer perspektivischen Betrachtungsweise des Wahrnehmungsprozesses, die seitens des wahrnehmenden Subjektes erfolgt. Von einem »naturgemäßen« Standpunkt aus betrachtet, verhält es sich ganz anders. Wir sehen keine gesehenen Farben, sondern Farben schlechthin, denn, wie Aristoteles in *Metaphysik V*, 15 bemerkt, ist

das Sehen (*ὄψις*) Sehen von etwas, aber nicht Sehen dessen, worauf das Sehen geht, wiewohl man dies in Wahrheit sagen könnte, sondern das Sehen ist auf eine Farbe oder etwas dergleichen gerichtet. In jener Weise aber wäre dasselbe zweimal gesagt, das Sehen sei das Sehen dessen, worauf das Sehen geht.⁴⁸

Die zweifach mögliche Betrachtungsweise, die durch perspektivische Verschiebung erfolgt, erlaubt es Brentano, auch andere scheinbare Umkehrungen der Fundierungsverhältnisse zu erklären, die hier und da bei Aristoteles auftauchen. Eine dieser Umkehrungen betrifft jene „Wahrnehmungsurteile“, die – durch ihre Verdrehung des natürlichen Substanz-Akzidens-Verhältnisses – gegen die Grundprinzipien der Aristotelischen Kategorienlehre verstoßen und sich jener uneigentlichen bzw. akzidentellen Prädikation annähern, die Aristoteles in der *Ersten* und *Zweiten Analytik* behandelt.⁴⁹ Im Wahrnehmungsprozeß ist der Sinn primär auf die Aufnahme einer qualitativen Form gerichtet und nur nebenbei auf das substantielle Ding selbst. Indem man das Weiße wahrnimmt (eigentliches Sinnesobjekt), wird der Sohn des Diares, dem das Weiße zukommt, lediglich akzidentell (mit)wahrgenommen.⁵⁰ Indem Aristoteles die

doppeltes Empfundenerworfene zu unterscheiden, das in Möglichkeit und das in Wirklichkeit.« *PsA*, S. 141. »Und eben dadurch« – fügt Brentano hinzu – »scheint das Empfindende zu empfinden, dass es das Object der Empfindung in sich hat.« Ebd., Anm. 78 (Hervorhebung: M.A.).

⁴⁸ *Metaph.*, V 15, 1021 a 26.

⁴⁹ Vgl. *An. pr.*, I 27, 43 a 32-36; *An. post.*, I 19, 81 b 23-29; 22, 83 a 1-17. Vgl. auch *De an.*, III 3, 428 b 23. Siehe A. Graeser, a.a.O., S. 74-76.

⁵⁰ Vgl. *De an.*, II 6, 418 a 21-23: »Von akzidentell Wahrnehmbaren aber spricht man, wenn z.B. das Weiße der Sohn des Diares wäre; denn dieses wird akzidentell wahrgenommen, weil dem Weißen akzidentell das zukommt, was wahrgenommen wird.« Vgl. *PsA*, S. 84. Brentano vermerkt, daß ein Sinn in ähnlicher Weise die eigentlichen Sinnesobjekte anderer Sinne wahrnehmen kann. Vgl. *De an.*, III 1, 425 a 30 (*PsA*, S. 84 Anm. 19). Jede einzelne Wahrnehmung geht gewissermaßen über sich selbst hinaus, indem sie mit der Tätigkeit der anderen Sinnesvermögen koordiniert ist und nicht nur auf das Erfassen der eigenen Sinnesobjekte zielt, sondern auch auf deren Substrat. Ge-

ἰδία αἰσθητά zum logischen Subjekt solcher „Urteile“ macht, scheint er den individuellen Substanzen eine Prädikat-Funktion zuzuschreiben.

Aus dem oben Dargelegten geht jedoch hervor, daß in solchen Urteilen trotz ihrer grammatikalischen Struktur keine Umkehrung der ontologischen Fundierungsverhältnisse stattfindet. Die angesprochenen Wahrnehmungsurteile haben nämlich nicht die Funktion, die ontologischen Grundverhältnisse darzulegen, sondern thematisieren den Entwicklungsgang und die Funktionsweise des Wahrnehmungsprozesses *a parte subiecti*.

Eine analoge Verschiebung der Perspektive betrifft das Verhältnis zwischen Universalem und Partikularem, je nachdem ob man es in ontischer oder logischer Hinsicht betrachtet. Während vom ontischen Standpunkt aus die Existenz lediglich dem Individuum zukommt und das Universale nur in und durch dieses besteht, inhäriert in logischer Hinsicht das Partikulare dem Universalen. Ontologisch gesehen ist das Universale »Teil« des Partikularen. In logischer Hinsicht dreht sich aber das Verhältnis um; nun ist das Universale ein »Ganzes«, dessen »Teile« – Gattungen und Arten – bis hin zum Individuum nach unten abgestuft sind.

Für Brentano gibt es nur eine einzige »Form« oder ein einziges »Wesen (εἶδος)«, in dem die ontische Dimension mit der logischen vollständig zur Deckung kommt – im Verstand nämlich. Als geistige Substanz ist der Verstand reine Form, die jeglicher stofflichen Ergänzung entbehrt.

Seine letzte Differenz schlechthin ist auch seine letzte spezifische, d.i. seine letzte intelligibele Differenz, und wir haben darum nicht bloß einen allgemeinen Begriff unseres Verstandes, sondern auch ein individuelles geistiges Selbstbewusstsein.⁵¹

Der Verstand ist also sich selbst

rade der holistische und synästhetische Charakter der Wahrnehmung erklärt, weshalb die Erkenntnis des Partikularen derjenigen des Universalen vorangehen muß. Vgl. *Phys.*, I 1 und *An. post.*, I 31. Vgl. H. Seidl, a.a.O., S. 46. Über das Problem der akzidentellen Wahrnehmung bei Aristoteles vgl. P. Cashdollar, „Aristotle’s Account of Incidental Perception“, *Phronesis* 18 (1973), S. 279-310; A. Graeser, „On Aristotle’s Framework of Sensibilia“, in: G.E.R. Lloyd, G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the VII Symposium Aristotelicum* <Cambridge 1975>, Cambridge: Cambridge University Press 1978, S. 69-97.

⁵¹ *PsA*, S. 138.

vollständig intelligibel, während die körperlichen Dinge einestheils [...] nur eine unbestimmte allgemeine Erkenntnis gestatten, anderentheils nicht in allen Bestimmungen gleichmäßig erkennbar sind.⁵²

Im Selbstbewußtsein des Verstandes findet man den „Archimedischen Punkt“, in dem Denken und Sein, *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* und *πρότερον τῇ φύσει*, zu einer ungebrochenen Einheit verschmelzen.

Das „ich denke“ erfassen wir mit derselben Evidenz, mit der wir erkennen, dass es überhaupt ein Denken gibt; das individuelle eigene Sein ist uns eben so klar und gewiss, wie das Seiende, als solches, welches das erste Princip der Metaphysik ist.⁵³

§ 6. Der *νοῦς ποιητικός*

Eine zentrale Stellung innerhalb von Brentanos Deutung der Psychologie des Aristoteles nimmt die Frage nach dem *νοῦς ποιητικός* ein. Das Problem, das sich hinter der Lehre des *νοῦς ποιητικός* verbirgt, betrifft das wirkende Prinzip unseres Denkens. Ist die menschliche Seele kein bloßes Aggregat an heterogenen Teilen, sondern ein harmonisches Ganzes, in dem Sinnes- und Verstandesvermögen aufeinander abgestimmt zusammenspielen, so stellt sich die Frage nach dem Prinzip, das die Harmonie zwischen beiden Vermögen herstellt. Da ein materielles Prinzip wie das Phantasma nicht direkt auf den Verstand einwirken kann, muß festgestellt werden, welches Prinzip auf die Vorstellungsbilder „entmaterialisierend“ wirkt und jene Intelligiblen produziert, die dann der rezeptive Verstand in sich aufnehmen kann.

Brentano schließt sich einer Interpretationsrichtung an, die – mit Themistios, Thomas von Aquin und auch Trendelenburg – im wirkenden Verstand keinen der menschlichen Natur fremden Geist sieht. Er charakterisiert den *νοῦς ποιητικός* als *ἐξῆς* bzw. aktuelle Eigenschaft der in sich einheitlichen Seele des Menschen. Der wirkende Verstand ist jenes Prinzip, das eigentlich nicht denkt, sondern erst das Denken überhaupt ermöglicht – in Analogie zum Licht, das die Farben beleuchtet und sie dadurch dem Gesichtssinn sichtbar macht. Der *νοῦς ποιητικός* bewirkt den Übergang vom Zustand der bloßen Möglichkeit zur vollkommenen Verwirklichung

⁵² Ebda.

⁵³ Ebda.

der Verstandestätigkeit; seine Wirkung betrifft jedoch nicht direkt den aufnehmenden Verstand, vielmehr wirkt er auf den sensitiven Teil.⁵⁴ Als Prinzip bzw. Bedingung jedes Denkens denkt er nicht und kann somit auch nicht dem Denken selbst bewußt sein.

Der wirkende Verstand erweist sich somit in Brentanos Interpretation

als eine *vor* allem Denken und daher bewusstlos wirkende Kraft des geistigen Theiles unserer Seele, die, zunächst dem sensitiven Theile zugewandt, ihm den nöthigen Impuls zur Rückwirkung auf das Geistige gibt, und so die wirkende Ursache unseres Denkens wird.⁵⁵

Um die Einheit und Geschlossenheit der Aristotelischen Psychologie zu garantieren, nimmt Brentano ein Prinzip an, das als Bedingung des Denkens *vor* allem Denken, also unbewußt wirkt. Diese Charakterisierung ist bemerkenswerterweise mit dem selbstbewußten Charakter jedes psychischen Aktes unvereinbar, den Brentano in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* begründet.

Der *νοῦς ποιητικός* stellt jene höchste Instanz dar, die von oben die ganze psychische Dynamik regelt, deren Entwicklungsgang sich von unten nach oben, von der Empfindung bis hin zu den noetischen Erkenntnisformen, vollzieht. Es handelt sich beim wirkenden Verstand um ein Prinzip, das „abwärts“ den kognitiven Verlauf bestimmt und deren Einheit und Geschlossenheit garantiert. Die menschliche Erkenntnis entwickelt sich somit zwischen zwei Polen, die deren Entwicklungsgang bestimmen. Der sinnliche Pol verbindet den Erkennenden mit der äußeren Wirklichkeit, während der noetische auf ersteren regulativ rückwirkt. Denn es ist der Verstand, der »unbewusst auf den sensitiven Theil wirkend [...], ihm den Impuls zur Rückwirkung auf das Geistige gibt.«⁵⁶ Der *νοῦς* erweist sich dadurch als höchste Instanz, die schon in den Wurzeln der sinnlichen Erkenntnis zur Geltung kommt und eine regulative

⁵⁴ Ebda., S. 168ff. Brentano ist der festen Überzeugung, daß der *νοῦς παθητικός*, den Aristoteles in III, 5 vom *νοῦς ποιητικός* unterscheidet, nicht mit dem aufnehmenden Verstand, den dieser in III, 4 behandelt, gleichgesetzt werden kann. Der *νοῦς παθητικός* steht vielmehr für die Phantasie, »welche als sinnliches Vermögen [...] nicht an der ἀπάθεια des aufnehmenden Verstandes Theil hat.« (Ebda., S. 208) Damit will Brentano den vermeintlichen Widerspruch lösen, der sich daraus ergibt, daß Aristoteles in III, 5 den *νοῦς παθητικός* als sterblich und mit dem Körper vermischt auffaßt, während der *νοῦς* im Kapitel 4 als *ἀπαθής*, als geistig und unvergänglich bezeichnet wird. Ebda. S. 206ff.

⁵⁵ Ebda., S. 180.

⁵⁶ Ebda., S. 165.

Rückwirkung des Intellektuell-Intuitiven auf das Sinnliche ausübt. Dieses aktive Prinzip, das symmetrisch der sinnlichen Rezeptivität gegenübersteht, sichert das harmonische Zusammenspiel beider Vermögen. Es garantiert die Präsenz des Noetischen im Ästhetischen, das Vorhandensein einer noetischen Komponente allein schon bei einer bloßen Empfindung.⁵⁷

Im Lichte dieser Interpretation des Aristotelischen *νοῦς ποιητικός* kann Brentanos programmatischer Eröffnungssatz der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* gedeutet werden.

Mein Standpunkt in der Psychologie ist der empirische: die Erfahrung allein gilt mir als Lehrmeisterin: aber mit anderen teile ich die Überzeugung, daß eine gewisse ideale Anschauung mit einem solchen Standpunkte wohl vereinbar ist.⁵⁸

Diese »gewisse ideale Anschauung«, die für Brentano mit dem »empirischen Standpunkt« in harmonischem Einklang steht, ist gerade jene intellektuell-intuitive Dimension, die durch ihre *Evidenz* die entlegensten Winkel des psychischen Lebens durchdringt – einschließlich ihres ersten Ursprungs, der Empfindung.

In Brentanos Rezeption des Aristotelischen *νοῦς ποιητικός* wird außerdem sein Anliegen ersichtlich, die menschliche Erkenntnis nicht auf ein jenseits des konkret Denkenden liegendes Prinzip zurückzuführen – weder auf einen averroistisch verstandenen, von der individuellen Seele unabhängigen wirkenden Verstand, noch auf ein transzendentes Ich, das sich im Sinne Kants vom konkret Denkenden unterscheidet. Es ist also nicht abwegig, hier eine indirekte Stellungnahme gegen das transzendente, vor allem Kantsche Denkmodell zu sehen.⁵⁹ Kants »Ich denke«, das als letzte Be-

⁵⁷ Vgl. E. Melandri, *Le „Ricerche logiche“ di Husserl*, a.a.O., S. 43ff.

⁵⁸ *PeS* I, S. 1.

⁵⁹ »Fragen wir uns: welches ist das philosophische Problem, dass der Aristotelischen Lehre vom *νοῦς ποιητικός* zu Grunde liegt? Für welche psychologische Frage hat Aristoteles die Lösung gesucht, da er ihn in seinen Büchern von der Seele einführt? Es war eine Frage, die auch jetzt noch von der höchsten Bedeutung ist, und die zu keiner Zeit den Trieb der Forschung ruhen liess, nämlich die Frage nach dem wirkenden Principe unseres Denkens. Nach wie entgegengesetzten Richtungen sind nicht hier die Geister auseinander gegangen. Wie viele sind an sich selbst irre geworden und haben sich in die Reihe der materiellen Wesen eingeordnet. Wie viele, die sich mit Entrüstung von einem solchen Gedanken abwendeten, wurden durch die Schwierigkeit des Problems zu den extravagantesten Annahmen getrieben, so dass sie entweder alles Dasein materieller Substanzen, oder doch jeden Einfluss des Körperlichen auf das Entstehen unserer Gedanken verneinten. [...] Was hat man nicht für künstliche

dingung der Erkenntnis gilt, ist etwas Abstraktes und Formales, das sich vom realen Ich, vom konkreten Denkenden abgrenzt. Wie Aristoteles betrachtet Brentano das Prinzip des Denkens als jenen »Teil« der menschlichen Seele, der teleologisch den ganzen Entwicklungsgang der Erkenntnis regelt.⁶⁰

Die erkenntnistheoretische Frage nach der Funktionsweise menschlicher Erkenntnis ist somit vom metaphysischen Leib-Seele-Problem nicht zu trennen. Denn der *νοῦς* ist keine von den übrigen Seelenteilen getrennte geistige Substanz: »die intellektive Seele [ist] von der sensitiven nicht wie Substanz von Substanz, sondern wie Theil von Theil verschieden.«⁶¹

Der *νοῦς* ist also nach der Lehre des Aristoteles [...] die Fähigkeit eines geistigen Subjectes, welches aber im Menschen mit dem Leibe auf's Innigste verknüpft ist und ein Theil derselben Seele ist, die vermöge anderer Theile als substantielle Energie dem Körper Sein und Leben gibt.⁶²

Von hier ausgehend kann Brentano die Unsterblichkeit der intellektiven Seele, die ja »abtrennbar«, »leidensunfähig« und »unvermischt« ist, behaupten, während der sensitive (und vegetative) Teil nach der Auflösung des Körpers mitvergeht.

Der geistige Theil des Menschen bildet [...] mit seinem leiblichen Theile eine einzige Substanz. Die intellektive und die vegetativ-sensitive Seele sind nicht zwei Seelen, nein, sie sind eine einzige Form, die einem Theile nach den Leib belebt, einem anderen Theile nach aber von ihm frei und geistig ist. Wie das Geistige und Leibliche hier auf's Innigste verknüpft sind, so sehen wir auch die geistigen und leiblichen Thätigkeiten in einer wunderbaren Weise in einander verstrickt, wechselseitig sind sie aufeinander angewiesen und, die einen dienend, die anderen herrschend, empfangen sie beiderseitig von einander Hilfe und Förderung. Es dient nicht blos der Schlund dem Magen, es dient auch die Phantasie dem Verstande; es leuchtet nicht blos das Auge dem Fusse auf seinen Wegen, es leuchtet auch der Geist allen leiblichen Kräften und führt sie zur Nahrung und Kleidung und

Theorien ersonnen, um den eigentlichen Causalnexus zwischen Sinnlichem und Geistigem zu ersetzen, und wie einfach und lichtvoll erscheint dagegen die Annahme unseres Philosophen, den der tiefe Einblick, den er in das menschliche Denken und in die ganze Wirkungsweise und Ordnung der Natur gewonnen hat, vor allen derartigen Sonderbarkeiten zu bewahren weiss.« *PsA*, S. 229.

⁶⁰ Vgl. R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, S. 31f.

⁶¹ *PsA*, S. 117, Anm. 21.

⁶² *Ebd.*, S. 119, Anm.

hält sie ab von dem, was Gefahr und Verderben bringt. Wie nun der Mensch, wenn ihm ein Fuss oder ein anderes Glied entrissen wird, keine vollendete Substanz mehr ist, so ist er natürlich noch viel weniger eine vollendete Substanz, wenn der ganze leibliche Theil dem Tode anheimgefallen ist. Der geistige Theil besteht zwar noch fort, allein die irren gar sehr, die wie Plato glauben, daß die Trennung vom Leibe für ihn eine Förderung und gleichsam eine Befreiung aus drückendem Gefängnisse sei; muss ja doch die Seele nunmehr auf alle die zahlreichen Dienste verzichten, welche die Kräfte des Leibes ihr geleistet haben.⁶³

Bei dieser Deutung des Leib-Seele-Problems und der Unsterblichkeitsfrage greift Brentano eindeutig auf Thomas von Aquin zurück, der – zumindest in seiner philosophischen Argumentation – den unvollständigen Zustand der *anima separata* betont. Denn für Thomas ist die Seele kein in sich selbst vollständiges Wesen, sondern Teil eines Kompositums.

Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem suae naturae, cum sit pars naturae humanae; nulla enim pars habet omnimodam perfectionem, si a toto separaretur.⁶⁴

Brentano entfernt sich aber von Thomas insofern, als er das Teil-Ganzes-Modell nicht nur auf das Ganze von Leib und Seele, sondern auch auf die Seele selbst anwendet.

Ueberhaupt bleibt über der Lehre des Aristoteles vom wirkenden Verstande, wie sie Thomas gibt, ein gewisses Dunkel. Wenigstens treten die Gründe seiner Annahme nicht so klar wie bei Aristoteles selbst hervor, und es schreibt sich dies besonders daher, dass er die Stellung des geistigen und leiblichen Theiles des Menschen zu einander nicht ganz in derselben Weise fasst, wie Aristoteles sie bestimmt hatte. So lässt er den geistigen Theil im ganzen Leibe gegenwärtig sein und den sensitiven und vegetativen Theil der Seele mit dem intellectiven nach dem Tode fortbestehen, so wie er auch die ganze Seele und nicht blos, wie Aristoteles, die niederen Theile derselben Form des Leibes nennt. Allein nach den Grundsätzen der Aristotelischen Physik und Metaphysik, die doch Thomas im Allgemeinen beibehalten hat, ist es unmöglich, dass etwas, insofern es Form des Leibes ist, unsterblich, oder insofern es unsterblich ist, Form des Leibes ist, und eine geistige Form des Leibes wäre eine *contradictio in adjecto*. Mit bewusster Absicht ist Thomas hier nicht von Aristoteles abgewichen, denn seinen sonstigen Anschauungen entspricht die Aristotelische Lehre eben so gut, ja besser als die seinige, und

⁶³ Ebda., S. 196f.

⁶⁴ *De unit. intell.*, p. 333 b.

wir glauben daher, dass er bei verändertem Verständnis des Aristoteles gewiss auch seine eigene Lehre in diesem Punkte verändert haben würde.⁶⁵

Der späte Brentano distanziert sich dann von der hier vertretenen Position immer weiter, um von einem Cartesisch geprägten Ausgangspunkt eine Deutung des Leib-Seele-Problems zu vertreten, die derjenigen des Thomas nahekommt. Brentano weist nämlich den »Semimaterialismus« des Aristoteles zurück, der die Seele spaltet, indem er die sensitiven Funktionen einem körperlichen Subjekt zuschreibt und für die intellektuellen Tätigkeiten (begriffliches Denken und darauf beruhendes Fühlen und Begehren) einen geistigen Träger voraussetzt.⁶⁶

§ 7. Psychologie und Metaphysik

In seiner Analyse der Psychologie des Aristoteles thematisiert Brentano u.a. jene „mittlere“ Ebene des Logischen, die er schon im Rahmen seiner früheren Untersuchung über die Ontologie des Aristoteles anspricht. Aufgrund ihrer Mittelstellung kann diese Ebene von zwei komplementären Perspektiven aus betrachtet werden – der *onto-logischen* und der *psycho-logischen*.⁶⁷

Ontologisch gesehen erweist sich das „Logische“ als uneigentliches Seiendes, das keinen Platz innerhalb der Metaphysik hat. In psychologischer Hinsicht stellt es ein inneres Korrelat (*νόημα*) des Denkaktes dar, ein Moment bzw. einen unselbständigen Teil desselben. Das Auftauchen solcher logischen Entitäten hat allerdings

⁶⁵ *PsA*, S. 227f.

⁶⁶ *RPh*, S. 223ff. Zur Leib-Seele-Problematik in Brentanos Habilitationsschrift vgl. D. Münch, „Die Einheit von Leib und Seele. Brentanos Habilitationsschrift über die Psychologie des Aristoteles als Antwort auf Zeller“, *Brentano Studien* 6 (1995/96), S. 125–144. Vgl. auch S. Krantz, „Brentano’s Argument against Aristotle for the Immateriality of the Soul“, *Brentano Studien* 1 (1988), S. 63–74.

⁶⁷ Der psychologische Zugang zur Frage nach der Natur und der Geltung der universalen Begriffe erhellt aus komplementärer Sicht die Kritik, die Aristoteles in der *Metaphysik* – vor allem in den Büchern I und XIII – gegen die platonische Auffassung des Universalen als selbständige und getrennte Entität, d.h. als Idee, richtet. »[...] Aristoteles [hat Plato], namentlich in der *Metaphysik*, die zahlreichen Inconvenienzen, die sich aus seiner Lehre ergeben, nachgewiesen. Hier [*De anima*] [...] wirft [er] von Seite der Psychologie auf die Frage auf, wie sich das Object, wodurch wir, wenn wir es in uns aufgenommen haben, das individuelle Fleisch erkennen, zu jenem, wodurch wir das Sein des Fleisches erkennen, verhalte.« *PsA*, S. 134.

eine Rückwirkung auf die ontologische Untersuchung zur Folge. Solche Entitäten entbehren zwar den Grundcharakter des Realen, nämlich Individualität, sind aber immerhin ein „Etwas“ und somit dem Identitätsprinzip unterworfen, weshalb sie sich nicht problemlos in bloße stenographische Abkürzungen auflösen lassen. Die perspektivische Verschiebung, die beim Wechsel von der ontologischen zur psycho-logischen Analyse erfolgt, macht eine univoke (wenn auch nach dem *πρὸς εἶν*-Muster konzipierte) Seinsauffassung problematisch.

Die Intentionalität spielt hierbei die entscheidende Rolle als Angelpunkt zwischen den beiden Forschungsperspektiven. Als relationales Prinzip, das die »Übereinstimmung« von Erkennendem und Erkanntem garantiert, ist die Intentionalität jedoch nur die Auswirkung eines noch tieferen metaphysischen Zusammenhanges, der den ganzen Kosmos durchdringt. Denn das Denken, die Erkenntnis, ist nichts Abstraktes. Es ist immer der Denktakt einer Seele (*ψυχή*), die nicht von ihren Denkobjekten unabhängig, sondern mit diesen in die organische Weltstruktur eingebettet ist. Dank des Isomorphismus-Prinzips, nach dem »die Seele gewissermaßen alle Dinge ist«,⁶⁸ kann die Psychologie als *Ontologie der Seele* und die Metaphysik als *kosmische Psychologie* betrachtet werden.

Bei Aristoteles finden wir zuerst den tiefsinnigen Gedanken angedeutet, dass der Mensch eine Welt im Kleinen sei. Viele nach ihm haben das Wort gesprochen, aber nach keiner Anschauung hat es wohl grössere Wahrheit als eben nach der seinigen. Erheben wir das Auge von der Welt im Kleinen, wie er sie uns in seiner Psychologie geschildert hat, und blicken wir auf das grosse Gemälde hin, in dem er uns das Ganze der Schöpfung zeigt. In der That, wir sehen hier, nur in grossartigeren und erhabeneren Formen, dieselben Züge wiederkehren.

In dem Menschen lehrt er uns trotz der Verschiedenheit der Theile eine Einheit der Natur erkennen, und wenn auch der eine Theil viel erhabener als der andere erschien, so lag doch die höchste Vollkommenheit in dem Ganzen. Aber auch die Welt gilt ihm trotz aller Mannigfaltigkeit und alles Rangunterschiedes der Geschöpfe für etwas Einiges, für ein einziges, vielgegliedertes Ganzes. Ist es nicht die Einheit des Wesens, was die Theile bindet, so ist doch auch ihre Vereinigung eine natürliche Einheit, und darum ist das Ganze auch hier das Vollkommenste und in dem Ganzen der Welt liegt der Zweck des Daseins und der Thätigkeit aller einzelnen Substanzen. Pflanzen und Thiere und Fische und Vögel, vernünftige und un-

⁶⁸ *De an.*, III 8, 431 b 20 (*PsA*, S. 122 Anm. 31).

vernünftige Wesen sind *in* ihm und *zu* ihm geordnet, wie alle vegetativen und sensitiven und intellectiven Kräfte des Menschen zu diesem als Einheit geordnet sind.⁶⁹

Im Rahmen dieser organischen Weltanschauung brauchen sich Einheit und Mannigfaltigkeit, Immanenz und Transzendenz gegenseitig, denn Einheit und Transzendenz stellen Prinzip und Zweck der Mannigfaltigkeit und Immanenz dar. So wird die Einheit der Seele in ihren mannigfachen, aufeinanderfolgenden psychischen Vermögen letztlich vom *νοῦς ποιητικός* geleitet, während die Einheit des Kosmos vom niedrigsten Lebewesen über den Menschen und die Hierarchie der Bewegter bis hin zum ersten unbewegten Bewegten – zu Gott – führt.

Die Psychologie, deren Höhepunkt die Lehre vom *νοῦς ποιητικός* ist, stellt somit für Brentano – wie schon für Trendelenburg – das Zentrum dar, um das sich das ganze Aristotelische Denkgebäude dreht. Die Psychologie erweist sich als die „Seele“ seines Systems, als belebendes Prinzip, das sein Gedankengebäude trägt und für dessen Einheit bürgt. In der Psychologie, wie oben schon erwähnt, wurzeln Logik⁷⁰ und Ethik;⁷¹ in ihr findet die Naturwissenschaft, die zweite Philosophie, ihren Abschluß. Durch die Analyse des *νοῦς ποιητικός* bereitet die Psychologie zugleich den Übergang zur ersten Philosophie, zur Metaphysik. Die Psychologie des Aristoteles ist eine „Metaphysik der Seele“, da sie all das umfaßt, was von der Seele erkannt werden kann – bis hin zu Gott, der reines Denken, Denken in seiner höchsten Form ist. Der *νοῦς* ist das höchste Seelenvermögen und seine Analyse stellt die unumgängliche Voraussetzung für die Theologie des reinen Denkens dar.

⁶⁹ PsA, S. 231f.

⁷⁰ »Aristoteles ist jener Forscher gewesen, der vor allen anderen mit grossem Erfolge das Feld der Logik angebaut hat, auf ihrem mehr als auf jedem anderen Gebiete sind seine Sätze unerschüttert geblieben, und dankbar ehrt ihn die Nachwelt als den Schöpfer und Vater dieser Wissenschaft. Welche Disciplinen aber dürften sich näher stehen als die Logik und jener Theil der Psychologie, von dem wir sprechen? Jede tiefer gehende Logik muss in ihr Gebiet hinab dringen, und kein anderer Grund ist, wesshalb die Logik zu gewissen Zeiten unfruchtbar geworden und verkümmert ist, als weil sie ihre Wurzeln nicht in den Boden der Psychologie gesenkt und dort die Nahrung des Lebens gesogen hat.« Ebda., S. 1.

⁷¹ »Mit anderen Theilen der Psychologie steht die Ethik in solchem innigem Zusammenhange (vgl. *Eth. Nic.*, I 13, 1102 a 18-23), und auch hieraus lässt sich die hohe Begabung des Aristoteles für psychologische Forschungen erkennen, da auch seine *Ethik* ein anerkanntes und unübertroffenes Meisterwerk ist.« Ebda., Anm. 1.

Somit wird jene wechselseitige Beziehung deutlich, die für Brentano Psychologie und Metaphysik verbindet. Die Psychologie setzt die »Wissenschaft vom Seienden als solchen« voraus, vor allem die von der Metaphysik hervorgehobenen kategorialen Seinsstrukturen. Diese Strukturen kann die Metaphysik aber nur dann hervorheben, wenn in der menschlichen Seele ein dafür geeignetes Vermögen – der Verstand – vorhanden ist. Was dann das Verhältnis zwischen Psychologie und theologischer Dimension der Metaphysik betrifft, so eröffnet die Frage nach dem *νοῦς ποιητικός* einen Zugang zur Theologie des reinen *νοῦς*, des „getrennten“ *νοῦς*.

Selbst das Problem des Verhältnisses von ontologischer und theologischer Dimension der Aristotelischen Metaphysik kann dadurch gelöst werden. Diese Frage, die Brentano in seiner Dissertation nebenbei anspricht, kann folgendermaßen formuliert werden: Ist die „Theologie“ als Wissenschaft vom Göttlichen, also als Wissenschaft von einem bestimmten Wesen, Teil der Ontologie, d.h. Teil der Wissenschaft des Seienden im Allgemeinen, des Seienden als solchen? Brentano äußert hierzu Bedenken, denn – so schreibt er – »die Kategorien des Aristoteles seien unvollständig, weil sie das Intelligible (*τὰ νοητά*) nicht berührten, denn dieselbe *οὐσία* könne nicht dem Intelligiblen und Sinnlichen gemeinsam sein.«⁷² Aufgrund der gemeinsamen Beziehung von Ontologie und Theologie zur Psychologie wird die Einheit der ersten Philosophie gewährleistet – und zwar im Rahmen einer Weltanschauung, die die Theologie als Höhepunkt jener organischen Seinsstruktur betrachtet, die die Ontologie in ihrem *πολλὰχῶς λέγεσθαι*, also in ihrem zugleich immanenten und transzendenten Bezug zur *οὐσία* untersucht.

⁷² MBS, S. 143. Vgl. hier Kap. 3.1, § 4.

